

MICHEL VILLEY Y EL PROBLEMA DEL VOLUNTARISMO EN DUNS SCOTO

MICHEL VILLEY AND THE PROBLEM
OF VOLUNTARISM IN DUNS SCOTUS

HERNÁN GUERRERO TRONCOSO

Universidad Bernardo O Higgins
Escuela de Derecho
General Gana 1702
Santiago de Chile
Chile
herrguerrero@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo examina la interpretación que hace Michel Villey de la noción de voluntad y voluntarismo en el beato Juan Duns Scoto. Para ello se presenta la situación de los estudios escotistas hasta mediados del siglo XX, como contexto para la interpretación del profesor francés. Luego, se sigue la exposición de Villey en sus lecciones sobre la doctrina de Scoto, y se contrapone con lo que el Doctor Sutil afirma sobre el fundamento del actuar libre de la voluntad en su *Lectura*. A modo de conclusión, se da una visión crítica de Villey como intérprete de Scoto.

Palabras claves: Michel Villey, Juan Duns Scotus, voluntarismo, Filosofía del Derecho, interpretación.

ABSTRACT

In this paper we examine Michel Villey's interpretation of the notions of will and voluntarism according to the blessed John Duns Scotus. First of all, we present the state of Scotistic studies until the first half of the 20th century, to provide a context for the interpretation of the French professor. Then, we follow Villey's account of Scotus' doctrine in his lessons, and we contrast this account with what the Subtle Doctor states about the foundation of the free acts of the will in his *Lectura*. We conclude with a critical assessment of Villey as an interpreter of Scotus.

Key words: Michel Villey, John Duns Scotus, Voluntarism, Philosophy of Law, Interpretation.

Recibido: 15/12/2014

Aceptado: 02/04/2015

I. INTRODUCCIÓN

Una breve mirada a las obras de Michel Villey, y en particular a sus lecciones de los años 1961-1966, reunidas bajo el título *La formación del pensamiento jurídico moderno*, nos muestra claramente que su Filosofía del Derecho se encuentra íntimamente ligada al estudio de la historia del pensamiento jurídico.¹ En efecto, cuando el estudioso francés determina

¹ Que sirvan como ejemplo sus *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris: Dalloz, 1962²), sus *Seize essais de philosophie du droit* (Paris: Dalloz, 1969), su *Critique de la pensée juridique moderne. Douze autres essais* (Paris: Dalloz, 1976) y sus *Réflexions sur la philosophie et le droit. Les Carnets* (Paris: PUF, 1995).

en qué consiste la Filosofía del Derecho, nos dice que ella “tiene como misión el *estudio crítico de los principios de los sistemas científicos de derecho*” (50). Esto quiere decir que, para Villey, el estudio crítico de la historia de las doctrinas jurídicas —antiguas y contemporáneas— sería el método más adecuado, y más aún, el único camino intelectualmente honesto para emprender el estudio de los principios de la Filosofía del Derecho. Dicha convicción proviene de la admisión de la contradicción que se da entre los diversos métodos y doctrinas de las distintas escuelas de pensamiento. En efecto, cada escuela desarrolla su propio método para estudiar el derecho, y considera que es el único válido. Sin embargo, la contradicción entre dichas escuelas se vuelve evidente a partir de una comparación entre ellas. Tal evidencia nos previene de que consideremos que nuestros principios son los únicos válidos para enfrentar el estudio del Derecho, y asimismo que tomemos una Filosofía del Derecho (la de Rousseau, la de Kant, la de Marx) como la única posible. La confrontación de las doctrinas nos permite salir de la duda que se plantea acerca de cuál es la doctrina de mayor valor, o más bien nos permite apreciar mejor cuál es el valor intrínseco de una doctrina (véase Villey, 52-54). En palabras del profesor francés:

Tenemos sin duda que esperar, andando por este camino, que la confrontación de las doctrinas nos permita progresivamente de salir de la incertidumbre y nos conduzca a hacer una elección, que nos procure resultados firmes. Si ni siquiera esta esperanza se viera satisfecha, y debiéramos más bien resentir la dificultad de los problemas y admitir que su solución está por encima del poder de nuestra inteligencia, al menos habremos obtenido que estos estudios históricos sean un poco más libres de nuestra tendencia al dogmatismo. Si, en Filosofía del Derecho, la verdad se revela como algo más allá de nuestro alcance, la historia, en todo caso, nos permite de comprender mejor los sistemas de los demás; ella es asimismo la mejor y la más necesaria clave para el estudio del Derecho Comparado y de la Historia del Derecho. (54)

Este método, que se muestra como un excelente punto de partida para el estudio de la historia no solo del pensamiento jurídico, sino que

del pensamiento en general, conlleva una dificultad que el mismo Villey reconoce, a saber, la del modo en que se deben estudiar las fuentes de la historia del pensamiento, en particular las fuentes teológicas. El maestro francés es el primero en reconocer su incompetencia al respecto, y lamenta no poder contar con los instrumentos adecuados, en este caso, con mejores manuales de historia de la Teología (54). Asimismo, dejando de lado los demás problemas que surgen cuando se estudia el pensamiento jurídico de origen teológico —como que la Teología tiene a Dios por objeto, y que su fuente principal es una doctrina revelada, de origen sobrenatural (55-56)—, llama la atención el problema de las fuentes del estudio de la Teología que dicen relación con la historia de las doctrinas jurídicas, o mejor dicho, del pensamiento jurídico que surge en ámbito teológico. Nuestro autor no se considera un intérprete directo de las fuentes, esto es, no pretende ser un especialista de las doctrinas jurídicas a lo largo de la historia, sino que trata de acceder a ellas a partir de los resultados de las investigaciones de los especialistas.

Es aquí donde surge un problema mayor que el de la pertenencia de la Teología a la historia del pensamiento jurídico (una discusión que nuestro autor plantea más bien como respuesta al exacerbado —y muchas veces miope— laicismo universitario²), a saber, el de la distinción entre la presentación de un texto o de un autor y su interpretación. Podemos decir que, aunque en ambos casos el acercamiento es distinto, el objetivo es siempre el mismo, a saber, que tanto quien presenta como quien interpreta pretende poner de manifiesto lo que contiene un texto o lo que dijo un autor. Esto no quiere decir que se deban limitar a repetir o traducir palabra por palabra las fuentes, sino que más bien ambos deben poner en evidencia los distintos contextos —lingüístico, histórico, doctrinal— en que fueron pronunciadas dichas palabras, y deben permitir apreciar el

² Véase Villey: “Le laïcisme universitaire a fait largement méconnaître que la philosophie du droit de notre histoire européenne avait conservé très longtemps une dimension religieuse, que ses problèmes étaient abordés d’abord sous l’angle théologique” (56).

modo en que ellas resonaron en su momento. Por su parte, el hecho de que en cada caso se trate de acercamientos distintos determina hasta qué punto se puede exigir a cada uno de ellos una aclaración. Así, por ejemplo, si alguien solo presenta un diálogo de Platón, se puede esperar que al menos señale en qué sentido nuestra comprensión corriente de la que es una idea no corresponde con lo que el filósofo ateniense quiso decir con ἰδέα —para no hablar del modo en que Kant, por ejemplo, interpreta dicha noción—, pero no se le puede exigir una explicación en profundidad. Para el intérprete, en cambio, esta es una tarea ineludible, ya que corre el peligro de que su posición se considere inadmisible si se basa en premisas extemporáneas o que no se refieren al fondo del asunto o, peor aún, si basa su visión sobre otra interpretación o una simple conjetura, considerando que se trata de algo que el autor quiso decir en realidad, es decir, cuando confunde la interpretación con el texto interpretado.

Tal es el problema que podemos apreciar en la interpretación del profesor Villey del pensamiento del beato Juan Duns Scoto, en particular en lo que se refiere al “voluntarismo” del Doctor Sutil. Dado que no se considera un experto en la materia, nuestro autor sigue en gran parte la interpretación de una de las mayores autoridades del pensamiento medieval de mediados del siglo pasado, Étienne Gilson, cuya interpretación, para bien o para mal, hizo escuela.³ Con todos los méritos que su obra posee, la interpretación de Gilson parte de un presupuesto que es, por decir lo menos, arbitrario, a saber, que el pensamiento del Doctor Sutil constituye una reacción al pensamiento de santo Tomás, y al mismo tiempo, que es un ejemplo de la decadencia que sigue a la obra del Doctor Angélico, a

³ Véase Gilson. Villey también cita como fuente de su interpretación el libro del padre Ephrem Longpré sobre Scoto (*La philosophie du bienheureux Duns Scot.* Paris: Vrin, 1924). Ninguno de los dos textos tuvo como base la edición crítica de las obras de Scoto, cuyos primeros dos volúmenes aparecieron en 1950, pero al menos el padre Longpré tenía un buen conocimiento de la tradición manuscrita de las obras del Doctor Sutil: de hecho, entre 1927 y 1938 fue el director de la *Sectio Scotistica* en Quaracchi (Florencia), que luego fue reemplazada por la Comisión Escotista; véase Ruiz de Loizaga (130-138); Boulnois (185-190).

quien Gilson considera como el punto cúlmine del pensamiento occidental. Esto lleva al catedrático francés a decir que, al momento de interpretar a Scoto, la figura de santo Tomás debe ser preferida a la de Enrique de Gante, por ejemplo —aún cuando este último, como lo admite el mismo Gilson, sea claramente el autor contra el cual Scoto dirige la mayoría de sus críticas—, porque “para nosotros y en sí” la doctrina del maestro dominico es más relevante.⁴

En este sentido, la posición de Gilson respecto a Scoto no deja de ser contradictoria, como bien muestra L. Honnefelder, cuando afirma que:

El resultado de las investigaciones a gran escala emprendidas por Gilson fue, sin embargo, totalmente contradictorio, y la historia de su influencia —vista a largo plazo— fue comparativamente poco importante. Por una parte, Gilson había establecido, y con justa razón, que no había sido santo Tomás, sino que Juan Duns Scoto y su escuela los que habían influido en el desarrollo de la metafísica desde fines del Medievo hasta la Época Moderna, incluyendo a Kant —un hecho ampliamente ignorado hasta ese momento. Pero al mismo tiempo, él presentaba este desarrollo como la historia de una declive, porque sus preferencias eran tan cercanas a santo Tomás y a sus principios del ser y la esencia, que interpretó el pensamiento escotista desde esta perspectiva. (2-3)⁵

⁴ Véase Gilson: “Duns Scot a dialogué avec plusieurs autres théologiens . . . Pour lui, Henri était plus important que Thomas; pour nous, et en soi, le contraire est vrai . . . Notre Duns Scot, dont l’interlocuteur principal est Thomas d’Aquin, n’est pas une réalité historique, mais son dialogue avec Thomas d’Aquin en est une et, de tous ses interlocuteurs, Thomas d’Aquin est philosophiquement le principal. Il l’est en soi; il l’est donc aussi pour nous” (10). Sin duda haciéndose eco de los dichos de Gilson, cuando Villey menciona a Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Egidio Romano, los considera como aquellos autores contra cuya doctrina reaccionó históricamente Duns Scoto, pero los nombra solo a título informativo, afirmando que hoy en día “han caído en la oscuridad” (205).

⁵ Un panorama histórico de las interpretaciones de Scoto a mediados del siglo pasado lo encontramos en Boulnois (190-192).

Ahora bien, por muy fuerte que sea esta crítica, y por muy atinente que sea, más que quitarle toda validez a la obra de Gilson, nos permite por así decir retomar el camino y ver hasta qué punto su interpretación, si la confrontamos con los textos del Doctor Sutil —ahora en gran parte disponibles en una edición confiable—, se mantiene todavía en pie, y en qué medida sus errores nos muestran el camino a evitar. Lo mismo se puede decir de la interpretación del profesor Villey de la doctrina de Scoto, en particular en lo que se refiere al “voluntarismo”. Sin embargo, en este caso, la contradicción de la que habla Honnefelder es aún más visible, y en cierta medida más fácil de salvar, dado que el objetivo del maestro francés no es el de erigirse como autoridad en la interpretación del Doctor Sutil, sino más bien examinar los principios del pensamiento jurídico moderno a lo largo de la historia, para así distinguir la filosofía que puede entregar las bases más sólidas para el pensamiento jurídico.⁶

El presente trabajo se divide en dos secciones. En la primera, se presenta la posición de Villey en relación con los puntos que él considera más importantes del pensamiento de Duns Scoto, siguiendo sus lecciones reunidas en el volumen *La formación del pensamiento jurídico moderno*. Luego, se explica brevemente en qué sentido el Doctor Sutil entiende la primacía de la voluntad sobre el intelecto al momento de querer. Como resultado de dicha exposición se podrá ver hasta qué punto es válido el término “voluntarismo” para referirse a la doctrina de Scoto sobre la voluntad. Finalmente, a modo de conclusión, se verá hasta qué punto la posición de Villey, ya no como historiador del pensamiento jurídico solamente, sino que sobre todo como filósofo del Derecho, es capaz de reconocer y retener lo más valioso de la doctrina del Doctor Sutil sobre la voluntad y apreciar la influencia que ha tenido en los siglos posteriores.

⁶ Véase Villey: “Nous avons cherché quels principes (définitions de l’objet et des sources du droit) président à ses différents modes de *structuration du droit*; et du même coup, à distinguer la philosophie la plus apte à procurer à la discipline des juristes ses fondations les plus sûres . . . Au surplus n’était-ce qu’une *recherche*: non exempte d’obscurités, de contradictions, de redites. On trouverait les *résultats* où jusqu’à présent cette recherche a pu nous conduire dans notre *Philosophie du droit*” (46).

2. LA EXPOSICIÓN DE MICHEL VILLEY DE LOS PUNTOS PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE DUNS SCOTO

Ya el hecho de señalarlo puede parecer redundante, pero el pensamiento de Scoto para Villey es sustancialmente un pensamiento franciscano. Con esta afirmación destaca un hecho de gran importancia. Para el maestro francés, hay en el Orden Franciscano una continuidad en lo que se refiere a la doctrina —en este caso jurídica—, la cual se remonta a su fundador, san Francisco de Asís (Villey, 202-204). Esto no significa que haya habido una sumisión ciega por parte de los frailes menores a los principios dados por san Francisco o una simple repetición de ellos a lo largo de la historia, sino que, al contrario, podemos reconocer un constante desarrollo en dicho pensamiento, incluso tomando en cuenta que entre sus figuras ha habido notables diferencias. Asimismo, al contrario de lo que ocurre con la Orden Dominica, que desde temprano tomó como doctrina oficial el pensamiento de santo Tomás, el gran número de figuras de la escuela franciscana es muestra de la variedad, fecundidad y amplitud de dicho pensamiento. Baste con nombrar a Alejandro de Hales, san Buenaventura, Roger Bacon, John Peckham, Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham como exponentes de lo variado del pensamiento franciscano (véase 204).

Sin embargo, el hecho de que Villey considere inmediatamente como contrario a la doctrina de santo Tomás todo lo que no se remita expresamente a ella —siguiendo con ello a Gilson, y en general a las interpretaciones de inspiración tomística de comienzos del siglo pasado—, simplifica demasiado lo que hay de variado y de original en el pensamiento contemporáneo e inmediatamente posterior al Doctor Angélico. En el caso de Scoto, dicha contraposición no deja de ser forzada: según Villey, si santo Tomás pertenece a la corriente “humanista” de la escolástica —porque está abierto a la filosofía profana—, Duns Scoto debe ser clasificado, “con todo el grupo de filósofos franciscanos, en la otra corriente, llamada ‘integrista’, llena de aversión contra el flujo de literatura pagana” (204;

véase 186-187).⁷ Más aún, el profesor francés trata de justificar esta supuesta aversión franciscana por los pensadores no católicos (no obstante destaque el hecho de que Duns Scoto leyó y comentó a Aristóteles y que sabía utilizar la dialéctica con maestría) mediante un grave error histórico. Según Villey: “Por delante del orgullo de la razón, san Francisco antepone la obediencia al Evangelio y a la Iglesia. Es por eso que se toman las *Sentencias* de Pedro Lombardo como manual de estudio en las escuelas franciscanas, y no la *Summa* de santo Tomás” (205).⁸

Tal fidelidad al Evangelio y a la Iglesia, a su vez, no serían sino un testimonio del carácter conservador de la doctrina escolástica franciscana, y de su cercanía “a las máximas tradicionales del agustinismo y a las concepciones auténticas de san Agustín sobre el régimen de estudios” (205). Para Villey, “los maestros franciscanos . . . , más que ‘maestros’, fueron monjes sometidos a la regla de los pobres, y su propia vocación los obligaba a desconfiar *asimismo* de las riquezas intelectuales” (204). En este contexto, la figura del beato Juan Duns Scoto es importante para nuestro autor porque

su obra ha gozado hasta el siglo XVII de una gran fortuna en las Escuelas, por lo que los historiadores de hoy le reservan un lugar de honor en la historia de la escolástica, y han tomado la costumbre de confrontarla con la doctrina de santo Tomás, poniendo de relieve los contrastes entre estas dos filosofías

⁷ Esta distinción se encuentra ya en Gilson: “Si l’on désigne l’ensemble de la position thomiste par le nom «intellectualisme», on peut qualifier de «volontarisme» la position de Duns Scot, pourvu seulement que, dans les deux cas, l’épithète indique sur quoi porte l’accent dans l’une et l’autre doctrine et ne prétende pas suggérer que Thomas d’Aquin veuille conduire l’homme à Dieu sans amour, ni Duns Scot sans la lumière de l’intellect” (583).

⁸ Esta afirmación cae por su propio peso si comparamos la fecha en la que se usaban las *Sentencias* como manual de teología en toda la Universidad de París —y no solo en los *studia* franciscanos—, con la fecha de composición de la *Summa*. El mismo santo Tomás, para obtener el grado de Doctor en Teología, tuvo que exponer las *Sentencias*. Véase Oliva, *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la sacra doctrina* (187-253).

. . . Si, con toda seguridad, otros factores podrían concurrir para explicarnos su doctrina —el estado general de los estudios de filosofía a fines del siglo XIII o sobre todo el genio personal de Scoto— toda su obra nos parece marcada por el franciscanismo; por eso la primacía restituida por él a las fuentes religiosas y, en lo que respecta a problemas de fondo, el desconocimiento de la doctrina intelectualista tomista del orden natural y su reemplazo por un sistema individualista. (204)⁹

Esta última afirmación contiene lo que, según Villey, constituye los puntos cruciales de la oposición entre Scoto y santo Tomás, a saber, la negación por parte del Doctor Sutil de la idea de orden natural y la afirmación del conocimiento del individuo en detrimento de las nociones universales. En lo que respecta al primer punto, el maestro francés —para quien ya el hecho de “hablar del ‘orden natural’ corre el riesgo de ser, a los ojos de Duns Scoto, como un crimen de lesa majestad divina” (205)— sostiene que dicha negación consiste más bien en una afirmación de la libertad y omnipotencia de Dios por sobre la razón, en la medida en que, si Dios debe actuar siempre según un orden determinado, estaría a su vez subordinado a dicho orden. Así, dado que santo Tomás atribuye a Dios la razón, y más aún, la sabiduría, no podría actuar sino siguiendo un orden determinado; por lo tanto, la potencia divina sería ordenada, y no absoluta.¹⁰ Duns Scoto, de acuerdo con Villey, sostendría la tesis contraria: “Dios actúa con toda libertad, no está *ligado* por la razón; porque Él es el creador de todo, incluso de la razón; su *voluntad* está por sobre la razón, antes que ella, y sus designios, dice la Escritura, son insondables para nosotros. Concebimos, entonces, Su *potestas* como *absoluta* (*poder absoluto*)” (206).

En lo que respecta al conocimiento de los individuos, el maestro francés contrapone lo que él considera un “mundo de personas, de *individuos*”

⁹ Sobre la oposición corriente entre los intérpretes entre santo Tomás y Duns Scoto, véase Boulnois (180-185).

¹⁰ Véase santo Tomás de Aquino, *S. Theol.* I, q. 25 a. 5 (1888, 296a-297b).

propuesto por Scoto, al acento que da santo Tomás a las nociones universales, y al mismo tiempo opone la noción escotista de la posibilidad de conocer inmediatamente los individuos a la afirmación de santo Tomás —netamente aristotélica— que la ciencia conoce las nociones universales.¹¹ Es aquí donde se encuentra, según Villey, el origen de la filosofía moderna. De hecho, esta sección concluye con las siguientes palabras:

Emancipación de la persona, descubrimiento de la persona, mientras que se desvanecen estos filtros —géneros, especies, naturalezas— que impedían que se la percibiera desnuda en la filosofía antigua, exaltación de su libertad: las fuentes de esta visión de mundo son cristianas, evangélicas y típicamente franciscanas. Sin embargo, sean cuales sean estos orígenes, *toda la filosofía moderna*, fundada sobre el individualismo, está en germen en esta doctrina. (209)

Un estudio detallado del orden natural y del conocimiento de los individuos en Duns Scoto va más allá de los límites de este trabajo. Hemos mencionado ambas nociones porque constituyen la base de lo que nuestro profesor expone sobre el “voluntarismo” del Doctor Sutil. No obstante, sin entrar en mayores detalles, podemos decir que en ambos casos el maestro francés presenta una visión sesgada de la doctrina escotista. En lo relativo a la potencia absoluta, podemos decir que esta no constituye una negación del orden racional o un actuar caprichoso de Dios: para Scoto la acción de la voluntad divina está relacionada con la acción del intelecto, y por ende el actuar de la voluntad sigue un orden determinado.¹² Por otra parte, el

¹¹ Véase Villey: “Disons qu’au monde de saint Thomas, issu de Platon et d’Aristote —ce monde de *généralités*, de genres, d’espèces, de natures, de causes formelles et finales— la vision de Scot substitue un monde de personnes, d’*individus* . . . *Nous pouvons connaître immédiatement le singulier*, tandis que, pour saint Thomas, «la science est du général» et que l’objet de prédilection de la connaissance, ce sont les genres et les espèces (l’homme, le citoyen, le père, plutôt que Pierre ou Paul). Selon Duns Scot, nous possédons une connaissance intuitive de l’*individu*. Nos connaissons d’abord Jésus, ou notre prochain; et aussi les *choses singulières*” (207).

¹² Véase Hoeres (1962, 86-112; 2009, 143-155).

hecho de que nuestro Doctor afirme la posibilidad de un conocimiento inmediato de los individuos no quiere decir que excluya necesariamente el conocimiento de las nociones universales o que niegue su realidad. Por el contrario, para el Doctor Sutil —fiel seguidor de Avicena en este punto— cada universal en sí es en cierta medida un individuo: la humanidad considerada en sí es solo humanidad.¹³

3. LA VOLUNTAD Y EL “VOLUNTARISMO” DE SCOTO

Continuamos con el punto más controvertido de la exposición de Villey, a saber, el modo en el que el maestro francés afirma que la doctrina de Scoto es “voluntarista”. Llama la atención que las fuertes palabras de Gilson contra la interpretación corriente —la cual por su tono exagerado llega a convertir en una burda caricatura la primacía de la voluntad por sobre el intelecto que sostiene el Doctor Sutil— no hayan sido capaces de convencer a Villey de que no se puede seguir considerando que la doctrina escotista peca de un voluntarismo extremo.¹⁴ Por otra parte, ni siquiera gente experta en el tema —y que incluso cita a Gilson para hablar del voluntarismo de Scoto— parece querer abandonar una noción que, como veremos, surge de un gran malentendido.¹⁵ Que sea el mismo Villey a guiarnos en este asunto.

¹³ Véase Gómez Caffarena *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (65-92); Guerrero Troncoso, *Essere e linguaggio nel pensiero del b. Giovanni Duns Scoto* (9-20); Guerrero Troncoso (2013a, 29-33); Marmura, “Quiddity and universality in Avicenna.”

¹⁴ Véase Gilson: “S’il y a quelque part chez Duns Scot du «volontarisme», ce ne saurait être en Dieu, et si l’on pense que, dans sa doctrine, il est contradictoire qu’un mouvement de volonté soit absolument premier, on se demande même où ce volontarisme pourrait être? Le plus sage est que l’on cesse d’en parler” (575). La nota que sigue a este fragmento es aún más cáustica en sus comentarios.

¹⁵ Véase Verducci, “Scheler – Duns Scoto: Voluntarismo e interpretazione del moderno”; Williams, “Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved”; Zavalloni, “Personal Freedom and Scotus’ Voluntarism”; Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.

Según el catedrático francés, el punto de partida de la concepción “voluntarista” de Scoto se puede apreciar, nuevamente, por oposición a santo Tomás. Para este último, el intelecto tendría una cierta prioridad sobre la voluntad tanto en Dios como en el hombre, de manera que Dios no sería capaz de querer nada que no fuera razonable, y el modo más auténtico que tiene el hombre de querer es conforme a lo que dicta la razón. Esta posición, como observa inmediatamente el maestro francés, es desastrosa para la libertad personal, dado que “mutila la potencia divina . . . así como, en el hombre, corre el riesgo de destruir la iniciativa individual” (208). El Doctor Sutil, por su parte, habría invertido los términos, y por ende la voluntad tendría una primacía sobre el intelecto. El pecado no sería, luego, producto de la ignorancia o del error, sino que un acto libre de la voluntad que precede la operación de la inteligencia. En este sentido, la moral de Scoto sería “una moral infinitamente menos racional de cuanto lo es la de santo Tomás” (208). El fundamento de la moral escotista, por otra parte, no sería otro que el amor. Como dice el maestro francés, concluyendo este punto,

[n]o hay, para [Scoto] ningún *valor* moral fuera del amor —y no del amor egoísta, que busca su propia perfección, la consumación de su naturaleza, sino que del amor cristiano, del *agape*, del *amor amicitiae*, que se vuelve gratuitamente hacia el otro, que se dona gratuitamente al otro, que no busca más que el bien del otro. La inteligencia no juega en eso más que un rol *auxiliar*; ella puede juzgar la “conveniencia” de uno u otro acto con el precepto soberano del amor. (208-209)

Antes de entrar a discutir el fondo del asunto, podemos señalar un grave defecto en el modo en que Villey califica la primacía de una de las capacidades del alma sobre la otra. Al igual que cuando sostiene que el individualismo está en germen en la doctrina de Scoto, porque afirma el conocimiento del individuo, nuestro profesor considera que la doctrina de Scoto es voluntarista porque concede una primacía a la voluntad sobre el intelecto, esto es, porque destaca aquello que distingue la voluntad del

intelecto, su determinación esencial como voluntad, a saber, el hecho de querer. A partir de esta simplificación exagerada de parte de Villey aparece el problema de fondo, el del sentido en que debemos entender que una potencia prime sobre otra. Las palabras del maestro francés nos pueden llevar a pensar que la primacía implica una exclusión o una grave limitación de la potencia secundaria. Así, ya que para santo Tomás el intelecto prima sobre la voluntad, tenemos como consecuencia una “mutilación” de la omnipotencia divina y una “destrucción” de la libertad humana; por su parte, la primacía de la voluntad en Scoto tendría lugar antes de la acción del intelecto, y por ende en cierta medida prescinde de la acción de este último. Parece ser que el profesor francés entiende que la primacía de la voluntad sobre el intelecto al momento de actuar, que implica que la voluntad puede prescindir de este último para querer, es lo que podemos llamar con el nombre de “voluntarismo”.

Sobre este punto, efectivamente podemos decir que existe una oposición entre Scoto y santo Tomás, pero no se puede plantear en los términos en que lo hace Villey: el mismo Doctor Sutil, antes de exponer su opinión sobre el fundamento a partir del cual la voluntad actúa, examina y discute la posición intelectualista, que no es exclusiva de santo Tomás, sino que era compartida por Egidio Romano, Godofredo de Fontaines y Tomás de Sutton, entre otros. Por otra parte, cuando examinó por primera vez este asunto en sus lecciones como bachiller en Oxford —conocidas actualmente con el título de *Lectura*—, nuestro Doctor criticó asimismo la posición de Enrique de Gante, claramente voluntarista,¹⁶ y presentó su propia opinión como una opción intermedia entre esas dos posiciones “extremas”.¹⁷

¹⁶ Véase Dumont (744-749; 773-784); Macken, “Will and Intellect in God according to the Philosophy of Henry of Ghent”; Spruyt, “Duns Scotus’s Criticism of Henry of Ghent’s Notion of Free Will.”

¹⁷ Véase Duns Scoto, *Lectura* II, d. 25 n. 69, 1993: “Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa efectiva” (253).

Es de lamentar que, para conocer la posición de nuestro Doctor sobre este asunto, por ahora no se cuenta más que con la edición crítica de la *Lectura*, dado que Scoto no trata la cuestión del fundamento del actuar de la voluntad en el escrito que preparaba para la publicación —la *Ordinatio*—, y la única edición disponible de las respectivas lecciones de París —las *Reportationes*— es la de Wadding, que data de 1639, y que no es en absoluto confiable.¹⁸ Por ello, en lo que sigue presentaremos la posición del Doctor Sutil relativa a esta cuestión siguiendo la *Lectura*, a pesar de que no contenga su doctrina de madurez o la exposición más acabada sobre este asunto. Puesto que se trata de una cuestión controvertida, sobre la cual no es posible profundizar en este trabajo, baste con señalar que, contra lo que afirman el padre K. Balić y el prof. S. Dumont, y siguiendo el parecer de la Comisión Escotista, no pienso que Scoto haya cambiado sustancialmente en París su posición al respecto, no obstante se puedan reconocer matices y acentos distintos a lo largo de su carrera.

Ahora bien, una breve mirada a la exposición de la *Lectura*, deja en claro que Scoto plantea el problema del fundamento de la acción libre de la voluntad en términos totalmente distintos a como lo expone Villey. Por una parte, no se trata aquí de una oposición entre el intelecto y la voluntad sin más, sino que se trata de ver cuál es la causa eficiente del actuar de la voluntad, si es el objeto aquello que mueve la voluntad, la voluntad misma o ambos en conjunto.¹⁹ Por otra parte, la opinión que afirma que el objeto es la causa eficiente del actuar de la voluntad no se puede reducir a lo que sostiene santo Tomás, ya que entre los mismos Doctores que concuerdan con ella, como advierte Scoto, hay puntos en discordia. Esta posición sostiene fundamentalmente que la causa total de la acción de la voluntad está constituida por el objeto de la voluntad, es decir, que todo el poder

¹⁸ Véase Boulnois (183).

¹⁹ Véase Duns Scoto, *Lectura* II, d. 25 n. 1, 1993: “Circa libertatem voluntatis quaeritur an actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam, vel a voluntate movente se ipsam” (229).

que mueve a la voluntad a actuar se encuentra en el objeto que se muestra como deseable, de modo que la voluntad actúa simplemente reaccionando ante dicho objeto, movida por el apetito de este.²⁰ Santo Tomás —y con él Egidio Romano y Tomás de Sutton— sostiene que el objeto conocido es el que mueve a la voluntad al acto de querer.²¹ Godofredo de Fontaines, por otra parte, afirma que el objeto movente, que existe en la imagen (*phantasma*), es el que causa la actividad tanto en el intelecto como en la voluntad.²²

Duns Scoto presenta tres argumentos contra esta posición en general, y otros dos contra las afirmaciones particulares de santo Tomás y Godofredo de Fontaines.²³ Para no entrar en mayores detalles, exponremos solo los argumentos en general. El primero sostiene que, dado que no está en poder de quien padece una acción el hecho de padecerla o no, si la acción de la voluntad se concibe como una pasión suya —en la medida en que el objeto sería el fundamento de su actuar— el querer no estaría en poder de la voluntad, y así no se podría ni alabar ni reprochar su acción (*Lectura II*, n. 28-35, 1993, 236-239). El segundo argumento afirma que un agente natural no puede causar efectos opuestos sobre el mismo sujeto

²⁰ Véase Duns Scoto, *Lectura II*, d. 25 n. 22, 1993: “Ad hanc quaestionem dicunt quidam quod tota causa actualitatis in actu voluntatis est ex parte obiecti voluntatis, ita quod tota vis est in obiecto cognito respectu actus voluntatis” (234). Esos “algunos” a quienes se refiere Scoto son santo Tomás, Tomás de Sutton, Egidio Romano y Godofredo de Fontaines; véase n. 22-27 (1993, 234-236), en particular los aparatos de fuentes.

²¹ Véase Duns Scoto, *Lectura II*, d. 25 n. 23-24 (1993, 234-235); s. Tomás de Aquino, *S. Theol.* I-II, q. 9 a. 2 in corp. (1891, 77a); *ibid.*, I, q. 82 a. 1 in corp. (1889, 293b); *De veritate*, q. 22 a. 5 in corp. (1973, 624a); *ibid.*, a. 6 in corp. (1970, 627b); *ibid.*, a. 13 in corp. (1970, 645b); Tomás de Sutton, *Quaest. ord.*, q. 6 in corp. (169); Egidio Romano, *Quodl.* III, q. 15 (176b-180a).

²² Véase Duns Scoto, *Lectura II*, d. 25 n. 25-27 (1993, 235-236); Godofredo de Fontaines, *Quodl.* VIII, q. 2 in corp. (1924, 19); *id.*, *Quodl.* VI, q. 7 (1914, 152-172); *id.*, *Quodl.* X, q. 13 in corp. (1931, 376).

²³ Aparte del examen particular de las afirmaciones de santo Tomás y de Godofredo (d. 25 n. 38-50, 1993, 241-244), Scoto continúa la discusión haciendo mención a la posición que comparten Juan de Murro y Walter Burleigh (n. 51-53, 1993, 244-246).

que recibe su acción. Este sería el caso del objeto de la voluntad, que sería un simple agente natural, y por ende no podría hacer que la voluntad, enfrentada ante el mismo objeto, una vez deseara acercarse a él y otra vez no lo deseara. Más aún, continúa nuestro Doctor, “sostener esto es lo mismo que quitar toda libertad a la voluntad y toda contingencia en los actos humanos, que están en poder del hombre; tampoco se puede sostener que el mal es la causa de no querer o del odio, porque es una privación” (n. 36, 1993, 239-240). Finalmente, el tercer argumento, en general, intenta demostrar que la posición intelectualista va contra cuanto han afirmado san Agustín y Aristóteles, en particular en lo relativo a la concepción de este último de la decisión (*prohairesis*) (n. 37, 1993, 240).

Nuestro Doctor también critica una posición netamente voluntarista, a saber, la de Enrique de Gante. En palabras de Scoto,

Otra opinión extrema —del Gandavense— es que la sola voluntad es causa efectiva respecto del acto de querer, y el objeto conocido es solo una causa “sin la cual no se puede”, y el intelecto que entiende es una “remoción del impedimento”; y por ende dicen que el objeto conocido es aquello “sin el cual no se puede” y el intelecto que entiende como aquello que remueve cualquier impedimento: de hecho, si el objeto no está presente en el intelecto como “conocido”, no habrá un acto de la voluntad —y asimismo, si el intelecto no ha entendido, la voluntad no puede querer, porque entonces está impedida de hacerlo. (n. 54, 1993, 246)

Contra esta posición, el Doctor Sutil presenta cinco argumentos. El primero sostiene que, tal como los sentidos no son una potencia activa, ya que si así fuera sentirían siempre, si la voluntad fuera la única causa de su actuar, podría querer siempre, con independencia de si se le presenta un objeto o no (n. 55-59, 1993, 247-249). El segundo argumento critica el hecho de que el objeto sea una causa “sin la cual no se puede” (*causa sine qua non*) con respecto a la acción de la voluntad ya que, de ser así, esta acción no se distinguiría formalmente de los objetos del querer. Esto es inaceptable, según Scoto, porque entonces los hábitos no se distinguirían

por los objetos que los generan, porque no habría actos más o menos perfectos, ya que esa diferencia de grado refleja el carácter del objeto de la voluntad, y porque todos los actos de la voluntad serían de la misma especie, lo cual es falso (n. 60-65, 1993, 249-251). El tercero, afirma que el acto de querer se refiere esencialmente al objeto como se refiere algo que es medido a su medida. Ahora bien, en el caso de la voluntad, ella depende del objeto conocido en la medida en que este es su causa eficiente (n. 66, 1993- 251-252). El cuarto, finalmente, sostiene que, si la voluntad fuera la causa activa total de su acción y el objeto conocido solo fuera aquello “sin el cual no se puede”, la perfección de dicho acto dependería efectivamente de la voluntad, y así, el acto del querer sería más perfecto en la medida en que la voluntad lo desea con más fuerza, lo cual es falso (n. 67, 1993, 252). Por último, nuestro Doctor afirma que el actuar libre ocurre por el conocimiento, por lo que el querer libre, en cuanto libre, no es ciego, de modo tal que en la libertad se incluye el conocimiento, y por ende el objeto no es simplemente algo “sin el cual no se puede”, sino que es una causa que se incluye en la libertad y en el poder del libre arbitrio (n. 68, 1993, 252).

Scoto presenta a continuación su propia opinión, la cual —como señalamos antes— se plantea como una solución media entre ambas posiciones extremas. Así, en palabras de nuestro Doctor:

La causa efectiva del acto de querer no es solo el objeto o la imagen (*phantasma*) (porque esto de ninguna manera preserva la libertad), en el sentido en que lo propone la primera opinión, —ni tampoco la causa efectiva del acto de querer es solo la voluntad, en el modo en que lo propone la segunda opinión extrema, porque entonces no se podrían preservar todas las condiciones que se siguen del acto de querer, como lo hemos expuesto. Por ello sostengo una vía intermedia, que tanto la voluntad como el objeto concurren para causar el acto del querer, de modo que el acto del querer proviene de la voluntad y del objeto conocido como causas efectivas. (n. 69, 1993, 253)

A partir de esta respuesta, como el mismo Scoto es consciente, se hace necesario determinar cómo el objeto puede ser también causa de la voluntad, sin que con ello se deba atentar contra el libre arbitrio. En este sentido, para que el objeto concorra con la voluntad como causa efectiva del acto de querer, es necesario que esté actualmente presente en el intelecto. De este modo, solo una naturaleza que entiende actualmente el objeto y que es libre puede ser causa del querer y del no querer. En esto, concluye nuestro Doctor, consiste el libre arbitrio, ya sea en los seres humanos o en los ángeles (n. 70, 1993, 253). Por otra parte, es necesario determinar cómo puede tener lugar la concurrencia del objeto y la voluntad para que ambos sean una causa total del acto de querer. Así, el Doctor Sutil expone distintos modos en que diversos agentes pueden concurrir para ser una sola causa —cuando los agentes pertenecen a un mismo orden, y poseen entre sí una mera concurrencia accidental, o cuando uno de los agentes toma del otro la capacidad de causar (n. 71-72, 1993, 253-254)—, y llega a la conclusión de que, en lo que respecta al acto de querer, tanto la voluntad como el objeto son agentes de un orden diverso, y ninguno toma del otro la capacidad de causar, dado que ambos poseen una causalidad propia, perfecta en su género. Sin embargo, uno de ellos es un agente principal y otro es menos principal. Así, concluye nuestro Doctor diciendo:

Ahora bien, la voluntad es una causa más principal [del acto de querer], y la “naturaleza que conoce” es menos principal, porque la voluntad mueve libremente, y mueve a otro a su movimiento (por lo que determina a otro a actuar); pero la naturaleza “que conoce el objeto” es el agente natural, el cual —en lo que respecta a él— actúa siempre: sin embargo, nunca puede ser suficiente para producir un acto, si no concurre la voluntad; y por ende la voluntad es una causa más principal. (n. 73, 1993, 254)

El conocimiento actual del objeto, en la medida en que están dadas las condiciones para que tenga lugar, siempre tendrá lugar. En otras palabras, en presencia de la luz y con los ojos abiertos, siempre veremos, a menos que haya algo que nos lo impida. Pero está en la voluntad el hecho

de abrir los ojos, o de dirigir la mirada hacia un objeto y no hacia otro. En eso consiste el carácter libre de la voluntad para Scoto (n. 74, 1993, 255). Así, a pesar de que la libertad es el agente más principal al momento de querer, su actuar no puede prescindir de la acción del intelecto, el cual le muestra el objeto sobre el cual es libre de ejercer o no su acción. Para actuar libremente, la voluntad presupone el conocimiento. En este sentido, no podemos afirmar un carácter absoluto del actuar libre de la voluntad, en el que esta hace lo que se le antoja sin tomar en consideración el objeto sobre el cual actúa. Si la posición de Scoto se puede llamar “voluntarista” —o al menos, más voluntarista que la de santo Tomás, Egidio, Godofredo y Tomás de Sutton—, no se le puede considerar arbitraria.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: VILLEY INTÉRPRETE DE SCOTO

De la lectura que hemos hecho de la exposición de Michel Villey, a la luz de los textos de Duns Scoto, es posible destacar algunas cosas. En primer lugar, se puede constatar que el maestro francés sigue una tradición interpretativa cuyos orígenes se remontan a poco después de la muerte de Scoto. Según esta tradición, la doctrina de nuestro Doctor sería opuesta a la de santo Tomás, más que a la de Enrique de Gante, por ejemplo. Este es uno de los muchos defectos de la primera edición de las obras de Scoto, el cual se ve agravado por el comentario que presenta continuamente la doctrina de nuestro Doctor en oposición a la de santo Tomás (Boulnois 2011, 183). Sin embargo, según Boulnois, Scoto no construye su pensamiento tomando al Doctor Angélico como su principal contrincante. Al contrario,

pocas críticas se dirigen realmente al pensamiento de Tomás de Aquino, borrado de la memoria franciscana por las condenaciones de 1277, la literatura de los correctorios y la prohibición de ser leído tal cual en la orden franciscana. Escoto, incluso, pretende hacer respetar las condenaciones de 1277 en Oxford, donde no tienen ninguna validez canónica . . . La relación de Escoto

con Tomás de Aquino ya ni siquiera es de contradicción dialéctica, o incluso de censura: se encuentra en un punto en el que la censura se perenniza convirtiéndose en el olvido de la censura. Sin embargo, sobre ciertas cuestiones decisivas —el objeto primero del entendimiento, la naturaleza de la visión beatífica, el primado de la voluntad— se encuentra claramente una refutación en regla del pensamiento de Tomás de Aquino. Pero en este punto, se trata de exigencias tradicionales de la teología, y Escoto no es más que el heredero de un largo linaje teológico, de Buenaventura a Juan Peckham. (180)

En este sentido, resulta que Michel Villey entiende a Scoto y a santo Tomás a partir de esta supuesta oposición, la cual presenta a veces, como hemos visto, de un modo un tanto exagerado. Sin embargo, este recurso a la exageración pone también en evidencia que Villey no lee a estos Doctores de manera desinteresada o neutra. Al contrario, su principal interés es el de rastrear en ellos los primeros indicios, los gérmenes de lo que él considera que son los rasgos fundamentales del pensamiento jurídico moderno.

Esto último nos permite, en segundo lugar, reconocer al filósofo del Derecho que es Villey. En efecto, el maestro francés ha identificado distintos rasgos propios del fenómeno del Derecho en la época moderna, y tales rasgos lo orientan en su lectura de los autores medievales (véase 181-187). En este sentido, debemos reconocer el gran mérito de Villey, que intenta rescatar del olvido y desdén en el que había caído el pensamiento jurídico medieval, y presentarlo como un antecedente fundamental del Derecho moderno.

Finalmente, en lo que respecta a su visión del voluntarismo, tenemos que lamentar el hecho de que nuestro profesor atribuya un voluntarismo extremo a Scoto, que no tiene un respaldo suficiente en los escritos de este último. Esto se debe ciertamente a la ausencia de un texto confiable de los escritos del Doctor Sutil, al desconocimiento de la cronología de sus obras —y con ello, de la evolución de su pensamiento—, así como también a la relativa oscuridad de los especialistas en su doctrina. Puede ser que su interés por oponer del modo más radical a Duns Scoto con santo Tomás,

especialmente en lo relativo al voluntarismo, le haya hecho perder de vista las críticas de Gilson —el autor que Villey más toma en cuenta en su exposición de ambos pensadores— a la imagen caricaturesca con que presentan algunos autores la posición escotista respecto a la primacía de la voluntad.²⁴ Si bien esta manera de proceder le permite una mayor claridad al momento de desarrollar sus argumentos, le hace al mismo tiempo perder fuerza interpretativa. Así, por ejemplo, la oposición entre una corriente humanista y otra integrista en la Escolástica —que, como vimos, nuestro profesor toma de Gilson—, puede ser útil en la medida en que ilustra de un modo simple y general la relación de los Doctores con los autores cristianos y paganos, pero si se convierte en el único marco de referencia y en una clave de lectura cerrada para entender a los Escolásticos, termina convirtiéndose en un obstáculo para comprender su pensamiento. Este es el caso con la interpretación de Villey, que presta más atención a sus presupuestos interpretativos que a lo que sostienen los autores.

Paradójicamente, es esa misma rigidez al aplicar sus presupuestos interpretativos lo que le da los mejores resultados al profesor francés. Aún cuando no podamos compartir sus afirmaciones más exageradas o menos acertadas —como que el individualismo sobre el cual se funda la modernidad está en germen en la posibilidad del conocimiento del individuo que sostiene Scoto (209), una afirmación que no se sostiene lógicamente—, hay que reconocer que Villey intenta por todos los medios de poner en evidencia la estrecha relación entre la modernidad y el pensamiento cristiano. Más que una época intermedia, un hiato que duró casi un milenio, el Medioevo para nuestro profesor constituye un momento fundamental para el pensamiento jurídico moderno. Allí surgen los conceptos constitutivos de la Modernidad, allí se configura la noción moderna de voluntad como formalmente libre, allí se va forjando la conciencia de la dignidad

²⁴ Minges examina a distintos autores del siglo XIX que exageran en su exposición del voluntarismo de Scoto, cf. *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus* (1-26).

del hombre. Villey fue capaz de identificar algunos de los rasgos esenciales de la Modernidad, y supo reconocer en la doctrina de Duns Scoto el punto de unión con la Edad Media. En ese sentido, abre una puerta para el estudio de la influencia del pensamiento medieval y escotista.

BIBLIOGRAFÍA

- Boulnois, Olivier. “En busca de un Duns Scoto irrecuperable: cien años de historiografía escotista”. *Universitas Philosophica* 56 (2011): 177-199.
- De Aquino, Tomás. *Quaestiones disputatae de veritate. S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu impensaue Leonis PP. XIII, studio et cura Commissionis Leoninae. Vol. 22. Romae, ad Sanctae Sabinae: Editori di San Tommaso, 1970-1976.
- . *Summa Theologiae. Opera omnia*. Vols. 4-12, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1888-1906.
- De Sutton, Tomás. *Quaestiones ordinariae*, ed. J. Schneider. München: Beck, 1977.
- Dumont, Stephen B. “Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?”. Aertsen, Jan A. et al., eds. *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Studien und Texte. Miscellanea Mediaevalia 28. Berlin – New York: De Gruyter, 2001. 719-794.
- Duns Scoto, B. Juan. *Lectura II. B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotistae, vol. 19. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1982-1993.
- Egidio Romano, *Quodlibeta*, ed. P. D. de Coninck. Lovanii: Typis H. Nempaei, 1646.
- Gilson, Étienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- Godofredo de Fontaines, *Quodlibeta*, ed. M. de Wulf et al. Les Philosophes Belges 2-5. 15. Louvain: Peeters, 1904-1937.
- Gómez Caffarena, José. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1958.

- Guerrero Troncoso, Hernán. *Essere e linguaggio nel pensiero del b. Giovanni Duns Scoto* (Pars dissertationis). Roma: Pontificia Università Antonianum, 2013.
- . “El fundamento de la identidad. Introducción a la noción de distinción formal en el beato Juan Duns Scoto”. *Palabra y Razón* 4 (2013): 27-46.
- Hoeres, Walter. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. München: Anton Pustet, 1962.
- . “Die innere Vernunft des Willens nach Duns Scotus – eine systematische Interpretation”. Schneider, Herbert, ed. *Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus*. Beiträge auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie vom 5.-8. November 2008 in Köln, zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus. Mönchengladbach: B. Kühlen, 2009. 133-176.
- Honnefelder, Ludger. *La métaphysique comme science transcendante: Entre le Moyen Âge et les temps modernes*. Traduit par Isabelle Mandrella et al., Paris: PUF, 2002.
- Macken, Raymond. “Will and Intellect in God according to the Philosophy of Henry of Ghent”. *Franziskanische Studien* 17 (1989): 159-167.
- Marmura, Michael. “Quiddity and universality in Avicenna”, en Morewedge, Parviz, ed. *Neoplatonism and Islamic thought: Beyond Transnational Globalization*. Albany (NY): State University of New York Press, 1992. 77-87.
- Minges, Parthenius. *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus*. Wien: Von Mayer & Co., 1907.
- Miralbell, Ignacio. *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Pamplona: Eunsa, 1994.
- Oliva, Adriano. *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*. Paris: Vrin, 2006.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino. “Hitos significativos de la Comisión Escotista durante el período 1964-2006”. Carbajo Núñez, Martín, ed. *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*. Roma: Antonianum, 2008. Vol. 1, 129-154.
- Spruyt, Joke. “Duns Scotus’s Criticism of Henry of Ghent’s Notion of Free Will”. Bos, Egbert P. (ed.). *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy*. Acts of the 3rd Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). Amsterdam–Atlanta, GA: Rodopi, 1998. 139-154.

- Verducci, Daniela. "Scheler – Duns Scotus: Voluntarismo e interpretazione del moderno". Sileo, Leonardo, ed. *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993. Roma: Antonianum, 1995. Vol. 2, 1127-1144.
- Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, texte établi, révisé et présenté par Stéphane Rials, notes revues par Éric Desmons. Paris: PUF, 2013.
- Williams, Thomas. "Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved". *The Modern Schoolman* 74 (1996-97): 73-94.
- Zavalloni, Roberto. "Personal Freedom and Scotus' Voluntarism". Commissio Scotistica Internationalis, ed. *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Studia Scholastico-Scotistica 2. Romae: Commissio Scotistica, 1968. Vol. 2, 613-627.